أدلة الفلاسفة على وجود الله
(دراسة نقدية)

الدكتور عبد الكريم نوفان عبيدات
كلية الشريعة والقانون
جامعة إربد الأهلية
إربد-الأردن

الملخص

كانت مسألة وجود الله تعالى القضية الأساسية التي شغلت الفكر الإنساني منذ القدم، وقامت الفلسفة منذ نشأتها في التركيز على إثبات وجود خالق للكون، وساق الفلاسفة الأدلة العديدة على ذلك.

ولكن هذه الأدلة تعرضت للنقد الشديد، مما أضعف من قوة استدلال الفلاسفة بها.

والدراسة التي بين أيدينا قد قامت بعرض لأقوى الأدلة التي اعتمدها الفلاسفة في إثبات وجود خالق للكون، مع توجيه النقد لها.

وقد خلصت الدراسة إلى أن الأدلة التي قدَّمها الفلاسفة على وجود الله، لا ترتقي لأن تكون أدلة قاطعة للشكوك ودافعة للشبهة، وذلك لأنها قامت على مقدمات غير مسلمة في العقول الصحيحة، ولتناقضها واضطرابها، ولهذا وجّه كثير من العلماء النقد لها، مبينين عدم صحة الاستدلال بها.

ومن هنا فإن الدعوة ملحة إلى كل القائمين على صياغة مناهج العقيدة في العالم الإسلامي إلى أن يسلكوا منهج القرآن الكريم في الاستدلال على مسائل العقيدة الإسلامية، لأنها أدلة يقينية، قاطعة للشكوك، بعيدة عن التناقض، مناسبة للعقول على اختلاف مستوياتها، إلى غير ذلك من الخصائص التي تتفرد بها أدلة القرآن الكريم.

مقدمة البحث

الحمد لله رب العالمين، وأصلي وأسلم على خاتم المرسلين وبعد:

فلقد شغل العقل البشري منذ القدم بالبحث في الغيبيات، وكان البحث في وجود الله تعالى أهم المسائل التي احتدم حولها الصراع بين المؤمنين بالغيب وبين المنكرين له، ونشأت الفلسفة أساساً تبحث عن الحكمة وتتشوَّف لها، وكان إثبات واجب الوجود للكون أساس الحكمة، وأهم شيء في الدراسات الفلسفية إلى اليوم.

وكان فلاسفة اليونان أشهر من عرف التاريخ على الإطلاق، وقامت الفلسفة اليونانية على أساس وثني، تمجِّد العقل وتلغي الوحي، ونشأ التفلسف في صورة نظرية منظمة في اليونان أول مرة، ولم ينشأ التفلسف في البيئة الإسلامية، لأن الوحي قد قدم للمسلمين تصوراً واضحاً وشمولياً عما وراء الطبيعة، والذي يعدُّ ميدان الفلسفة الرحب.

وجاء فلاسفة المسلمين فنقلوا تلك الفلسفة إلى بلاد المسلمين من خلال ترجمة كتب الفلسفة اليونانية، دون إدخال تعديلات كبيرة عليها، وبقيت ملامح الفكر اليوناني ظاهرة فيها. وجعل فلاسفة المسلمين مسألة وجود الله أهم المسائل التي بحثوا فيها، وذلك بأسلوب عقلي بحت، بعيداً عن الوحي.

وكانت الأدلة التي قدموها على ذلك لا تخلو من مقال، وتعرضت للنقد من كثير من العلماء.

والدراسة التي بين أيدينا قامت على عرض لأهم الأدلة التي اعتمدها فلاسفة المسلمين في إثبات وجود الله تعالى، مع بيان النقد الموجه لها، وتأتي أهمية ذلك من جانبين:

الأول: أن إثبات وجود خالق للكون لم يكن الأساس في دعوات الرسل -عليهم الصلاة والسلام-، فوجود الله تعالى مركوز في الفطرة البشرية، وإنما جاء الرسل بالدعوة إلى توحيد الألوهية وهو إفراد الله بالعبادة دون سواه، وعلى هذا فقد أتعب الفلاسفة أنفسهم في تحصيل حاصل، وضيعوا جهودهم من غير طائل.

الثاني: أن مناهج الفلاسفة والمتكلمين ما زالت هي الأساس في تقرير مسائل العقيدة الإسلامية في جامعاتنا ومعاهدنا في العالم الإسلامي، وهذه المناهج لم توصل أصحابها إلى اليقين الذي ينشدون، وذلك لأنها قامت على مقدمات غير مسلمة في العقول الصحيحة، مما يوجب على القائمين على صياغة مناهج العقيدة في عالمنا الإسلامي أن يسلكوا طريقة القرآن الكريم في تقرير العقائد. وفي ذلك صيانة للجيل المسلم من السير وراء متاهات الفلاسفة والمتكلمين.

وقد قسمت الموضوع إلى مقدمة ومبحثين وخاتمة:

المقدمة: وبينت فيها أهمية هذه الدراسة.

المبحث الأول: أدلة الفلاسفة على وجود الله.

وعرضت فيه لأشهر الأدلة التي قدمها الفلاسفة على وجود الله.

المبحث الثاني: نقد أدلة الفلاسفة في الاستدلال على وجود الله.

الخاتمة: وعرضت فيها لأهم النتائج التي خلصت الدراسة إليها.

المبحث الأول

أدلة الفلاسفة على وجود الله

انصب اهتمام الفلاسفة منذ القدم على مسألة وجود الله، باعتبارها الأساس الذي ترتكز عليه سائر القضايا الغيبية، ومن ثم فقد ساقوا الأدلة العديدة على ذلك، مستوحين هذه الأدلة من العقل، بعيداً عن الاسترشاد بالوحي.

وسأورد هنا أهم الأدلة التي ساقها الفلاسفة، معرضاً عن الضعيف، وبالله التوفيق.

١- دليل الممكن والواجب

يعدُّ هذا الدليل من أشهر أدلة الفلاسفة على إثبات وجود الله، وخلاصة هذا الدليل: "أن الأجسام مركبة، والمركب مفتقر إلى أجزائه، وكل مفتقر ممكن، والممكن لا بد له من وجود واجب، وتستحيل الكثرة في ذات الواجب بوجه من الوجوه، إذ يلزم تركيبه وافتقاره، وذلك ينافي وجوبه"[(١)].

وقد لجأ الفارابي وابن سينا -وهما أشهر فلاسفة المسلمين وأكثرهم تأثراً بفلاسفة اليونان- في الاستدلال على وجود الله إلى تقسيم العالم إلى: واجب وممكن، ثم الاستدلال بالممكن على الواجب، من حيث حدوثه بعد أن لم يكن، ومن حيث ثباته على الإمكان، وفي هذا يقول ابن سينا ضمن فصل (في إثبات واجب الوجود): "لا شك أن هنا وجوداً، وكل وجود: فإما واجب، وإما ممكن، فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب، وهو المطلوب، وإن كان ممكناً فإنا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود"[(٢)].

ثم يقول: "ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه، من حيث هو ممكن، فإن صار أحدهما أولى، فلحضور شيء أو غيبته، فوجود كل ممكن هو من غيره"[(٣)].

وسعى كل من الفارابي وابن سينا إلى تقسيم الوجود إلى: واجب الوجود وممكن الوجود، تقسيماً عقلياً منطقياً، وفي هذا يقول الفارابي: "إن الموجودات على ضربين،أحدهما: إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده، ويسمى الممكن الوجود، والثاني: إذا اعتبر ذاته وجب وجوده، ويسمى واجب الوجود، وإذا كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال، ولا غنى بوجوده عن علمه، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره، فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بغيره"[(٤)].

ويعرف ابن سينا واجب الوجود وممكن الوجود -الذي سبقت الإشارة إليه بقوله -"إن الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال، وإن الممكن الموجود هو

---

(١) الصواعق المرسلة لابن القيم ٩٨١/٣-٩٨٢.
(٢) النجاة، ص٢٣٥، وانظر: الإشارات والتنبيهات ٤٤٧/٣.
(٣) الإشارات والتنبيهات ٤٤٨/٣.
(٤) عيون المسائل، ص٤.

الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال، والواجب الوجود هو الضروري الوجود، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه، أي لا في وجوده ولا عدمه"[١].

والذي يلاحظ أن الفارابي وابن سينا استدلا على وجود واجب الوجود من الوجود نفسه، بغض النظر عن الواقع المشاهد، وأن تصور الذهن للوجود وحده يؤدي به حتماً إلى الاعتراف بواجب الوجود بذاته، دون اللجوء إلى الكون المشاهد أمامنا في الوصول إلى ذلك[٢]، وفي هذا يقول ابن سينا: "تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن الصفات إلى تأمل لغير الوجود نفسه، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب[٣] في الاستدلال أوثق وأشرف"[٤].

واعتمد الفارابي وابن سينا في الاستدلال على وجود الواجب بذاته على مقدمتين ضروريتين تتمثلان في: إبطال الدور والتسلسل.

فالفارابي بعد أن قسم الوجود إلى الواجب والممكن يقول: "والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية، في كونها علة ومعلولاً، ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لا بد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول"[٥].

ونجده أكثر توضيحاً لإبطال الدور والتسلسل في موضع آخر، إذ يقول: "وممكن الوجود يحتاج في الوجود إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود، فكل ما له وجود لا عن ذاته، فهو ممكن الوجود، وكل ممكن الوجود فوجوده عن غيره، يستند إلى الواجب الوجود بذاته، ولا يجوز أن يكون الشيء علة نفسه، لأن العلة تتقدم على المعلول بالذات، وذلك إذا قلنا: (أ) علة (ب) فإنما نعني بذلك أن وجود (ب) من وجود (أ)، وهذا يقتضي أن يكون وجود العلة متقدماً على المعلول، ولا يكون للشيء وجودان، أحدهما متقدم وعلة، والآخر متأخر ومعلول، حتى يكون الشيء علة نفسه"[٦].

والذي يلاحظ أن الفارابي قد دمج إبطال الدور والتسلسل معاً على اعتبار حدوث الممكن، وفعل ابن سينا الشيء نفسه في إبطاله لهما، وذلك عند الاستدلال بالممكن باعتبار ثبوته واستمراره، ولكنه لا يفعل الشيء نفسه عند الاستدلال بالممكن باعتبار حدوثه، بل يجعل كلاً من بطلان الدور والتسلسل في صورة مستقلة.

فابن سينا يذكر: أن العقل في تصوره للوجود لا بد أن يصل إلى واجب وجود بذاته، بناءً على أنه لو افترض الوجود كله من نوع واحد ـهو نوع الممكن- لأدى افتراضه هذا حتماً" إما إلى تسلسل في العلل والمعلولات إلى ما لا نهاية، أو إلى دور فيهما، وكلاهما يحكم العقل باستحالة وقوعه"[٧].

---

(١) النجاة، ص٢٢٤-٢٢٥، ط٢، ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م.
(٢) انظر: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، د. محمد البهي، ص٤٣٤.
(٣) يقصد طريق تقسيم الوجود إلى واجب الوجود وممكن الوجود.
(٤) الإشارات والتنبيهات ٤٨٢/٣، وانظر: فصوص الحكم للفارابي، ص١٣٩.
(٥) رسائل الفارابي، رسالة: عيون المسائل، ص٤.
(٦) المصدر السابق، رسالة زينون، ص٣-٤.
(٧) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، د. محمد البهي، ص٤٣٦.

واعتبر ابن سينا أن واجب الوجود بذاته لا بد أن يكون واجب الوجود من جميع جهاته، ولا يمكن أن يكون وجوده مكافئاً لوجود آخر، فيكون كل واحد منهما مساوياً للآخر، وملازماً له.

وعلى هذا فإن واجب الوجود هو الضروري الوجود، الذي يترتب على عدمه عدم كل موجود، والممكن هو ما يستوي وجوده وعدمه، وذلك أن ممكن الوجود بذاته إنما يوجد عن واجب الوجود بذاته، أي لا بد لممكن الوجود من علة تخرجه من العدم إلى الوجود، ولا يجوز أن تكون علته نفسه، لأن العلة تتقدم على المعلول بالذات، فيجب أن تكون علته من خارجه، أي من واجب الوجود(١).

ومن ثم فقد اعتبر ابن سينا أن ما وجب بغيره -وهو الممكن- لا بد أن يكون وجوده متأخراً عن وجود ذلك الغير ومتوقفاً عليه. ووجود الممكن لا يكون عن ذاته، وإلا وجبت ذاته عن ذاته، فلا بد أن يكون وجود عن غيره، وهذا يؤدي إلى النتيجة وهي أن الممكن غير موجود في نفسه، بل عن غيره، وإلا فقد لزم الدور.

وذكر الدكتور محمد البهي أن ابن سينا في استدلاله على وجود الواجب بذاته استدل عليه من غيره لا من ذاته، لأن مآل استدلاله في نظرته إلى الوجود وحده، أن يجعل من ممكن الوجود دليلاً على وجود واجب الوجود.

والطريق الآخر الذي لم يؤثره في الاستدلال على وجود واجب الوجود هو طريق العالم المشاهد، يشارك طريقه الذي ارتضاه أيضاً في أن كلا منهما يلجأ إلى غير الواجب بذاته في الاستدلال على وجوده هو"(٢).

ويخلص الدكتور البهي إلى الاستنتاج "بأن موطن الاستدلال على وجود الواجب بذاته عند فلاسفة المسلمين أصحاب الاتجاه الأرسطي هو الممكن في ذاته، لأن الممكن، سواء في حدوثه أو ثباته، يحتاج إلى موجود واجب بذاته، لأن العقل يحيل التسلسل أو الدور اللذيْن يترتب أحدهما لا محالة على فرض حدوثه بذاته أو ثباته بذاته"(٣).

والفارابي وابن سينا -كأشهر فلاسفة المسلمين تأثراً بالفلسفة اليونانية- يستدلان على وجود الواجب في ذاته من الممكن في ذاته بأحد اعتبارين فيه: باعتبار حدوثه، وباعتبار ثباته.

ولا يتم الاستدلال بأحد الاعتبارين -في نظرهما- إلا بعد أن يقر العقل باستحالة وقوع التسلسل في العلل والمعلولات إلى ما لا نهاية، واستحالة وقوع الدور في العلل والمعلولات أيضاً.

وإذا كانت مادة الدليل على الواجب بذاته تشتق من الممكن في ذاته، فمقدمة هذا الدليل غير المباشر هي فرض بطلان التسلسل والدور، ولهذا يقلُّ أن لا يستتبع الاستدلال بالممكن ذكر بطلان واحد منهما، أو كليهما في النصوص التي تنسب للفارابي وابن سينا(٤). وذكر الدكتور

---

(١) انظر: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، محمد عاطف العراقي، ص٢٢٠-٢٢١.
(٢) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص٤٣٥-٤٣٦.
(٣) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، د. محمد البهي، ص٤٣٧ بتصرف.
(٤) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، د.محمد البهي، ص٤٣٧.

محمد البهي أن فلاسفة المسلمين كانوا يجارون فلاسفة اليونان في تفضيلهم لدليل الوجود أو الإمكان على دليل حدوث العالم بالفعل في الاستدلال على وجود الله، وأنهم كانوا يعبرون عن رغبتهم في مجاراة الفلسفة المشائية، وآرائها في الوجود، والأخذ برأي أرسطو فيه، وتقسيمه الوجود إلى: واجب وممكن، وادعائه التلازم العقلي بين هذين النوعين.

واعتبر الدكتور البهي أن الصورة المنطقية لهذا الكلام رجحت لدى فلاسفة المسلمين، فقبلوها على أن يضيفوها إلى ما عرف للمسلمين من طرق أخرى في الاستدلال على وجود الله، ظناً منهم أنهم يضيفون جديداً، لتقوى الحجة ويتأيد الإيمان بالله في نفوس العامة والخاصة على السواء[1].

٢- دليل المحرِّك والمتحرِّك

ويقوم هذا الدليل إلى أن كل موجود مفتقر إلى شيء يحركه من خارجه، وأن المتحركات لا بد أن تنتهي إلى المحرك الأول وهو الله.

ويعد أرسطو أشهر فلاسفة اليونان بياناً وتقريراً لمقدمات دليل المحرك والمتحرك، وابن رشد أشهر فلاسفة المسلمين في اعتماده على هذا الدليل.

وبهذا الصدد فإن أرسطو كان يركز في موضوع الإلهيات على إثبات جوهر دائم غير متحرك، ومن هنا فقد استهل فلسفته الإلهية بقوله: "الجواهر أوائل الموجودات، فلو كانت فاسدة لكانت الموجودات كلها فاسدة، ولكن الحركة الدائرية والزمان أزليان أبديان، والحركة عرض لجوهر، والزمن مقياس الحركة، إذن توجد جواهر دائمة غير متحركة"[2].

واعتمد أرسطو على وجود جواهر دائمة غير متحركة على أزلية الحركة الدائرية وكذلك الزمان، باعتبار أن الحركة هي صفة عرضية للجوهر، وأن الزمان هو مقياس الحركة.

أما فلاسفة المسلمين فقد اعتمدوا على دليل المحرك والمتحرك، وكان ابن رشد أكثرهم اعتماداً على هذا الدليل، وتقريراً لمقدماته، سالكاً طريقة أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان.

ويقوم هذا الدليل -كما يرى ابن رشد- على مسلمات، وهي أن كل حركة لا بد لها من محرك، وأن المتحركات لا بد أن تنتهي إلى محرك أول وهو الله، ويقيم ذلك على بطلان التسلسل إلى ما لا نهاية، وفي ذلك يقول:

"متى أنزلنا هذا المحرك الأقصى للعالم، يحرك تارة ولا يحرك أخرى، لزم ضرورة أن يكون هناك محرِّك أقدم منه، فلا يكون المحرك الأول، فإن فرضنا أيضاً هذا الثاني يحرك تارة ولا

(١) المصدر السابق، ص٤٤٥.
(٢) الفلسفة اليونانية، د. يوسف كرم، ص٢٣١. وانظر: كتاب أرسطو عند العرب، د. عبد الرحمن بدوي، ص١-١٤.

يحرك أخرى، لزم فيه ما لزم الأول، فباضطرار: إما أن يمر ذلك إلى غير نهاية، أو ننزل أن هنا متحركاً لا يتحرك أصلاً، ولا من شأنه أن يتحرك لا بالذات ولا بالعرض"(١).

ويرى ابن رشد أن المحرك الأول لا بد أن يكون أزلياً، ومن ثم فإن كل حركة في الوجود لا بد أن تكون عن هذا المحرك، وهي أزلية أيضاً(٢).

ويرى أن الأمر قد صار من هذا المحرك، إلى كل الموجودات بالحركة، ويشبِّهه بالملك الآمر لمن هم دونه من نوابه في مملكته، وكل واحد من النواب يأمر من دونه، وكل الأوامر ترجع إلى الآمر الأول، وفي ذلك يقول: "إن الآمر بهذه الحركات هو المبدأ الأول، وهو الله سبحانه وتعالى، وأنه أمر سائر المبادئ أن تأمر سائر الأفلاك، بسائر الحركات، وأن بهذا الأمر قامت السماوات والأرض، كما أن بأمر الملك الأول في المدينة قامت جميع الأوامر الصادرة ممن جعل له الملك ولاية أمر من الأمور من المدينة إلى جميع من فيها من أصناف الناس، كما قال سبحانه:**﴿وأوحى في كل سماء أمرها﴾**(٣)، وهذا التكليف والطاعة هي الأصل في التكليف والطاعة التي وجبت على الإنسان، لكونه حيواناً ناطقاً"(٤).

والآمر الأول لا يمكن أن يكون جسماً، لأنه لو كان كذلك لكان واحداً من الأجسام المأمورة بالحركة، والمسخرة لمن دونها من الموجودات، وهذا ما يتعارض مع كونه محركاً أولاً"(٥).

واستدل ابن رشد على دليل المحرك والمتحرك بالأدلة الشرعية، وذلك في حجاج إبراهيم عليه السلام لقومه، وذلك قوله تعالى:

﴿وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين*فلما جن عليه الليل رأى كوكباً*قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين*فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكوننّ من القوم الضالين*فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون*﴾ (٦).

ووجه استدلال ابن رشد بهذه الآيات على دليل المحرك والمتحرك: أن إبراهيم عليه السلام احتج على قومه بعدم استحقاق هذه المخلوقات للعبادة، مفسراً الأفول بالحركة، وأن الحركة لا بد لها من محرك، لأن الموجودات يستحيل أن تتحرك من ذاتها(٧).

والذي يلاحظ أن ابن رشد في استدلاله بدليل المحرك والمتحرك -على النحو الذي قدمت- قد سلك الطريق نفسه الذي سلكه أرسطو في تقرير مقدمات هذا الدليل.

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص١٢٤.
(٢) انظر: المصدر السابق، ص١٢٤.
(٣) سورة فصلت، الآية (١٢).
(٤) تهافت التهافت ٣٠٨/١-٣٠٩.
(٥) انظر: المصدر السابق، ٣١٥/١.
(٦) سورة الأنعام، الآيات (٧٥-٧٨).
(٧) انظر: تهافت التهافت ٣٠٨/١، ومناهج الأدلة، ص١٤٠.

أما ابن طفيل[١] فقد ذهب إلى صحة الاستدلال بدليل المحرك والمتحرك، بقطع النظر عن القول بقدم العالم أو حدوثه، وانتهى البحث عنده إلى وجود فاعل للكون، وفي ذلك يقول: "ولم يضر: حي بن يقظان[٢] في ذلك تشككه في قدم العالم أو حدوثه، وصح له على الوجهين جميعاً[٣] وجود فاعل غير جسم ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه، ولا داخل فيه، ولا خارج عنه، والاتصال والانفصال، والدخول والخروج، هي كلها من صفات الأجسام، وهو منزه عنها"[٤].

وعلى القول بحدوث العالم، فإنه لا بد من فاعل يخرجه من العدم إلى الوجود، وهذا الإخراج يعد حركة على نحو ما، وهو دليل على حركة العالم التي تستلزم محركاً.

وعلى القول بقدم العالم، فإن ابن طفيل يرى أن حركة العالم قديمة لا نهاية لها، ومن ثم فلا بداية زمنية للحركة، لأن الحركة لا تسبق بسكون، وبناءً على القول بقدم العالم فإن الانتقال يكون من مرحلة القوة إلى مرحلة الفعل، وهذا الانتقال في هذه الحالة يعدُّ حركة.

ومن ثم يصل ابن طفيل إلى تقرير النتيجة بناء على هذه المقدمات وهي: أن العالم متحرك، والمتحرك لا بد له من محرك[٥].

وابن طفيل -كواحد من الفلاسفة القائلين بقدم العالم- اعتمد في دليل المحرك والمتحرك على فكرة اللاتناهي الخاصة بالحركة، والقائلون بقدم العالم لا يسلّمون بالبداية الزمانية للعالم، وعلى هذا فإن ابن طفيل يرى أن الحركة ليست صادرة من الجسم، ومن ثَمَّ فإن المحرك للعالم ليس جسماً، لأن الذي يحرك العالم هو القوة، ولو كانت القوة صادرة عن الجسم، فيجب أن تكون متناهية، لأن الجسم متناهٍ، ولما كانت القوة غير متناهية، لأن العالم يتحرك حركات غير متناهية، فإن المحرك ليس جسماً، كما أنه بريء عن أن يدركه حس أو يتطرق إليه خيال[٦].

وهكذا نلاحظ أن فلاسفة اليونان وفلاسفة المسلمين قد اعتمدوا على دليل المحرك والمتحرك، واعتماد بطلان التسلسل في المحركات والمتحركات، وأنه لا بد من الانتهاء إلى المحرك الأول.

٣- دليل العناية والغاية

سلك فلاسفة المسلمين دليل العناية كواحد من الأدلة على وجود الله، كما سلك هذا الدليل فلاسفة اليونان من قبل، مع ملاحظة ربط فلاسفة المسلمين بين فكرة العناية والغاية، ولعلهم أرادوا من

---

(١) ابن طفيل: أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل القيسي الأندلسي ولد في "وادي آش" بالأندلس سنة ٤٩٤هـ، وتوفي بمراكش سنة ٥٨١هـ، درس الطب والرياضيات والفلسفة في غرناطة، من مؤلفاته: "حي بن يقظان" وهو من أشهر مؤلفاته.
انظر: معجم المؤلفين ٢٥٩/١٠، الأعلام ٢٤٩/٦.

(٢) صوَّر ابن طفيل الإنسان الذي هو رمز العقل في صورة حي بن يقظان، واليقظان هو الله، وقد رمى ابن طفيل من وراء ذلك إلى بيان الاتفاق بين الدين والفلسفة، فحي بن يقظان يعبر عن شخصية ابن طفيل وفكره، انظر: حي بن يقظان، ص١١-١٢.

(٣) أي القول بقدم العالم أو حدوثه.

(٤) حي بن يقظان، ص٩٠.

(٥) انظر: المصدر السابق، ص٨٩، والميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، د. محمد عاطف العراقي، ص١٣٠-١٣٣.

(٦) انظر: حي بن يقظان، ص٩٧.

وراء ذلك تفادي ما في مذهب أرسطو من نقص، والذي يتمثل في الفجوة بين الله والعالم، فأراد فلاسفة المسلمين أن يؤكدوا على وجود العلاقة بين الله والعالم، بدليل تلك الغاية والعناية الإلهية المشاهدة في الكون(١).

ويعدُّ الكندي وابن رشد أشهر فلاسفة المسلمين أخذاً بدليل العناية، أما الفارابي وابن سينا فكانت عنايتهم بهذا الدليل لا ترقى إلى الحد الذي وصل إليه الكندي والفارابي في تقرير مقدمات هذا الدليل.

ويلفت الفارابي الأنظار إلى أنه يمكن الاعتماد على دليل العناية في تقرير وجود الله، وفي ذلك يقول: "لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه إمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه، وتلحظ عالم الوجود المحض، وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات، وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الوجود بالذات، فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل، تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك، وتعرف بالصعود أن هذا هذا. **﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾**(٢).

والآية التي استدل بها تعطي الطريقين: الصاعد والنازل على السواء، أما الصاعد فيعني به أن الدليل يبدأ من الأدنى وهو العالم المخلوق، ليدل على الأعلى وهو الله تعالى، وأما النازل فهو: أن يبدأ من الأعلى وهو الله، ليدل على الأدنى وهو العالم المخلوق(٣).

أما الكندي فقد استدل أيضاً على وجود الله بدليل العناية والغاية في الكون، مستبعداً بذلك فكرة المصادفة والعبث، بل إن العالم –على ما فيه من دقة وإحكام- يدل على القصد من خلقه من قبل خالق حكيم.

والذي يلاحظ على استدلال الكندي بهذا الدليل أنه ساق عدداً من الآيات القرآنية التي تثبت وجود عناية وغاية في الكون، إضافة إلى إيراده لكثير من الأمثلة والشواهد على ذلك، وهذا يدل على وجود خالق حكيم.

يقول الكندي: "إن الظاهرات للحواس –أظهر الله لك الخفيات- لأوضح الدلالة على تدبير مدبر أول، أعني مدبراً لكل مدبر، وفاعلاً لكل فاعل، ومكوناً لكل مكون، وأولاً لكل أول، وعلة لكل علة، لمن كانت حواسه الآلية موصولة بأضواء عقله، وكانت مطالبه وجدان الحق، وخواصه الحق، وعرضه الإسناد للحق واستنباطه والحكم عليه، والمزكي عنده في كل أمر شجر بينه وبين نفسه العقل"(٤).

وتابع القول: "فإن في نظم هذا العالم وترتيبه، وفعل بعضه في بعض، وانقياد بعضه لبعض، وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح في كون كل كائن، وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت، وزوال كل زائل، لأعظم دلالة على أتقن تدبير، ومع كل تدبير مدبر، وعلى أحكم حكمة، ومع كل حكمة حكيم، لأن هذه جميعاً من المضاف"(٥).

---

(١) انظر: دراسات فلسفية، د. إبراهيم مدكور، ص٨٧.
(٢) سورة فصلت، الآية (٥٣).
(٣) انظر: فصوص الحكم، ص٦٢-٦٣.
(٤) رسائل الكندي الفلسفية، ص٢١٤-٢١٥.
(٥) المصدر السابق، ص٢١٥.

ومن الأدلة القرآنية التي ساقها الكندي في معرض استدلاله بدليل العناية والغاية:

١-قوله تعالى: **﴿تبارك الذي جعل في السماء بروجاً وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً﴾**[1].

٢-وقوله: **﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت*وإلى السماء كيف رفعت﴾**[2].

٣-وقوله: **﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون*الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناءً وأنزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون﴾**[3].

ومن الأمثلة التي أوردها: ما يتمثل في بعد الشمس عن الأرض، فلو كانت أبعد لقل إسخانها للجو، ولم تؤثر حرارتها، فجمد ما على الأرض، ولم يكن حرث ولا نسل، وكذا الأمر في القمر، إذ لو لم يكن اعتدال بعده من الأرض على ما هو عليه الآن، بل أقرب لمنع تكون السحب والأمطار[4].

أما ابن رشد فقد اعتبر دليل العناية ودليل الاختراع هي الطرق التي نبه عليها القرآن الكريم، ثم أخذ في بيان الأصول التي تنبني عليها كل منهما.

أما دليل العناية فذكر أنه ينبني على أصلين:

أحدهما: أن جميع الموجودات في الكون موافقة لوجود الإنسان.

الثاني: أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد، ولا يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق.

فأما كونها موافقة لوجود الإنسان، فيحصل اليقين بذلك، باعتبار موافقة الليل والنهار، والشمس والقمر لوجود الإنسان، وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة له، والأرض التي سخرت له، وموافقة كثير من الحيوانات له، والنبات والجماد وأشياء كثيرة، مثل الأمطار والأنهار والبحار. وتظهر العناية أيضاً في أعضاء البدن وأعضاء الحيوان، فكل ذلك موافق لحياة الإنسان ووجوده.

ثم بين بأنه يجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص منافع الموجودات[5].

وقد أورد ابن رشد مجموعة من الآيات التي تتضمن دلالة العناية، ومن ذلك:

---

(١) سورة الفرقان، الآية (٦١).
(٢) سورة الغاشية، الآيتان (١٧-١٨).
(٣) سورة البقرة، الآيتان، (٢١-٢٢).
(٤) انظر: رسائل الكندي الفلسفية، ص٢٢٩-٢٣١.
(٥) انظر: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ضمن مجموع بعنوان: فلسفة ابن رشد، ص٦٠.

١-قوله تعالى: ﴿**ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً**﴾ إلى قوله: ﴿**وجنات ألفافاً**﴾ (١).

٢-وقوله: ﴿**تبارك الذي جعل في السماء بروجاً وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً**﴾ (٢).

٣-وقوله: ﴿**فلينظر الإنسان إلى طعامه**﴾ إلى قوله: ﴿**متاعاً لكم ولأنعامكم**﴾ (٥).

إضافة إلى الآيات التي تضمنت الحديث عن دلالة العناية ودلالة الاختراع معاً، وهي كثيرة كما ذكر (٤).

٤- دليل الاختراع

أما دليل الاختراع فقد اعتمده ابن رشد من دون فلاسفة المسلمين، فبعد أن تحدث عن دليل العناية -الذي تقدم، وتقرير الأصول التي بنى عليها- أخذ في الحديث عن دليل الاختراع، بل إن حديثه عن هذين الدليلين جاء مرتبطاً.

ويوضح دليل الاختراع بأنه ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء والموجودات مثل: اختراع الحياة في الجماد، والإدراكات الحسية والعقل، ويدخل فيها وجود الحيوان كله، ووجود النبات، ووجود السموات، وهي تنبني على أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس.

أحدهما: أن هذه الموجودات مختَرَعة، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات، كما قال تعالى: ﴿**إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له** ...﴾ (٥) الآية، فإنا نرى أجساماً جمادية، ثم تحدث فيها الحياة، فنعلم قطعاً أن ههنا موجداً للحياة ومنعماً لها، وهو الله تبارك وتعالى، وأما السموات فنعلم من قبل حركاتها التي لا تفتر أنها مأمورة بالعناية بما ههنا ومسخرة لنا، والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة.

الأصل الثاني: أن كل مختَرَع فله مخترِع.

ثم قرر ابن رشد النتيجة المترتبة على هذين الأصلين فقال: "فيصح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلاً مخترعاً له"(٦).

ثم ذكر أنَّ من أراد معرفة الله حق معرفته فعليه أن يعرف جواهر الأشياء، ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات، لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع(٧).

وقد أورد ابن رشد مجموعة من الآيات التي تتضمن الاختراع ومنها:

١-قوله تعالى: ﴿**فلينظر الإنسان مم خلق*خلق من ماء دافق**﴾ (٨).

٢-وقوله: ﴿**أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت**﴾ إلى قوله: ﴿**وإلى الأرض كيف سطحت**﴾ (١).

---

(١) سورة النبأ، الآيات (٦-١٦).
(٢) سورة الفرقان، الآية (٦١).
(٥) سورة عبس، الآيات (٢٤-٣٢).

(٤) انظر: فصل المقال، ص٦٢.
(٥) سورة الحج، الآية (٧٣).
(٦) فصل المقال، ص٦٠-٦١.
(٧) المصدر السابق، ص٦١.
(٨) سورة الطارق، الآيتان (٥-٦).

٣-ومن ذلك قوله تعالى حكاية عن قول إبراهيم عليه السلام: **﴿إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض﴾**[٢].

وساق بعد ذلك بعض الآيات التي جمعت بين دلالة العناية ودلالة الاختراع، ومن ذلك:

١-قوله تعالى: **﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم﴾** إلى قوله: **﴿فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون﴾**[٣] ثم قال: "فإن قوله: **﴿الذي خلقكم والذين من قبلكم﴾** تنبيه على دلالة الاختراع، وقوله: **﴿الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناءً﴾** تنبيه على دلالة العناية"[٤].

٢-وقوله: **﴿وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حباً فمنه يأكلون﴾**[٥].

٣-وقوله: **﴿ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار﴾**[٦].

ثم بين أن أكثر الآيات الواردة في هذا المعنى يوجد فيها نوعان من الدلالة، وأن هذه الطرق هي الصراط المستقيم التي دعا الله الناس منها إلى معرفة وجوده، ونبههم عليها، بما جعل في فطرتهم من إدراك هذا المعنى[٧].

واعتبر ابن رشد أن الأدلة على وجود الصانع منحصرة في هذين الجنسين: دلالة العناية ودلالة الاختراع، وأن هاتين الطريقتين هما طريقة العلماء والجمهور على السواء مع الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل، فالجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس، وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان، والعلماء لا يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالين من قبل الكثرة فقط، بل ومن قبل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه"[٨].

وليس يخفى على الباحث تأثر ابن رشد بمنهج القران في الاستدلال على وجود الله، بل هو أقرب فلاسفة المسلمين إلى القرآن، مع عدم إغفال تأثره بفلاسفة اليونان، كما هو الحال عند فلاسفة المسلمين جميعاً، ودليل العناية الذي استدل به ابن رشد -والذي يتعرف على الله بمصنوعاته- هو طريق الفلاسفة. وكما يقول: "فإن الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات، إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته سبحانه

(١) سورة الغاشية، الآيات (١٧-٢٠).
(٢) سورة الأنعام، الآية (٧٩).
(٣) سورة البقرة، الآيتان (٢١-٢٢).
(٤) فصل المقال، ص٦٢.
(٥) سورة يس، الآية (٣٣).
(٦) سورة آل عمران، الآية (١٩١).
(٧) انظر: فصل المقال، ص٦٢.
(٨) فصل المقال، ص٦٣.

على الحقيقة، الذي هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه"[(١)]. وقد علق الدكتور محمد عاطف العراقي بقوله: "وهذه العبارة أحسبها في غاية الأهمية والدلالة، إذ تبين كيف استمد ابن رشد من القرآن طريقاً ينزع نحو إثبات العناية والغائية بطريقة فلسفية، بالإضافة إلى أنه تجاوز طريقة الخطابيين التقليدي إلى طريقة الفلاسفة البرهاني"[(٢)]، وفي موضع آخر يقول: "إن في نظرة ابن رشد ودليله نزعة عقلية واضحة، قلما توجد عند أي متكلم أو فيلسوف ممن سبقوه، وكذلك فيه ربط وثيق بين العناية والغائية كما فعل أرسطو، إذ إننا نستدل على وجود الغائية في الكون من مظاهر العناية فيه"[(٣)].

وابن رشد لم يتخذ من دليل العناية والغاية نقطة ارتكاز لمهاجمة الفلسفة، وذلك لأنه فيلسوف أصلاً، وهو إلى تأييد الفلسفة وتفضيلها على غيرها من الطرق أقرب، إذ إنه يسمو بأهل الفلسفة على غيرهم من أهل الخطابة والجدل، ولذلك يمكن القول بأن استخراج ما في أدلته على وجود الله من نظر عقلي أجدى من القول: إنَّ هذا دليل قرآني وذاك دليل فلسفي[(٤)].

ولعل الفلاسفة الإسلاميين عموماً، والذين اعتمدوا على دليل العناية والغاية في إثبات وجود الله إنما أخذوه من فلاسفة اليونان، وعلى رأسهم أفلاطون وتلميذه أرسطو، اللذين اعتمدا هذا الدليل في إثبات وجود الله.

هذه هي أشهر أدلة الفلاسفة على وجود الله تعالى، وهناك أدلة أخرى، ولكنها لم تكن أدلة أساسية عند جميع الفلاسفة أو أكثرهم على الأقل، بل استدل بها بعضهم على وجود الله، وهذه الأدلة تشابه ما تقدم من أدلتهم في القواعد، وإن اختلفت قليلاً في التفصيلات والفروع.

المبحث الثاني

نقد أدلة الفلاسفة في الاستدلال على وجود الله

(١) تفسير ما بعد الطبيعة ١/١٠.
(٢) النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، د. محمد عاطف العراقي، ص٢٢٧.
(٣) المصدر السابق، هامش ص٢٢٩.
(٤) النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، هامش ص٢٣٠.

مدخل عام

تعرض منهج الفلاسفة في الإلهيات بشكل خاص إلى نقد كبير زلزل بنيانه من القواعد، لقيامه على أصول فاسدة، غير مسلمة في العقول، ولتناقض أدلته واضطرابها.

وانبرى كثير من العلماء للرد على الفلاسفة، مبينين فساد منهجهم، ومن هؤلاء: الغزالي وابن تيمية وغيرهم، بل إن ابن رشد وهو من الفلاسفة قد رد على الفلاسفة في بعض ما ساقوه من أدلة على وجود الله.

أما الغزالي فقد ألف كتابه: "تهافت الفلاسفة" كما يقول: "للرد على الفلاسفة القدماء، مبيناً تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالإلهيات، كاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراته، التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء، وعبرة عند الأذكياء"[1].

ولم يقتصر الغزالي في كتابه بالرد على فلاسفة اليونان بل رد على فلاسفة المسلمين، وخاصة الفارابي وابن سينا، معتبراً أن ما جاءا به من آراء إنما جاءهم من فلاسفة اليونان، ولم ينفردا بآراء خاصة[2].

وبين الغزالي اختلاف الفلاسفة وتنازعهم فيما بينهم فيقول: "فإن خبطهم طويل، ونزاعهم كثير، وآراءهم منتشرة، وطرقهم متباعدة متدابرة"[3].

وقد حرصت أن تكون الردود عليهم مجملة بشكل عام، مركزاً على أقواها، معرضاً عن ضعيفها، لكي أعطي القارئ فهماً يسيراً لضعف منهجهم في تقرير مسائل العقيدة، بعيداً عن الاستطراد.

وفيما يلي بيان للنقد الموجه لأدلة الفلاسفة على وجود الله:

كان من أشهر أدلة الفلاسفة في الاستدلال على وجود الله -كما تقدم- دليل "الممكن والواجب"، وقد تعرض هذا الدليل وغيره من أدلتهم إلى نقد قوي، أوهن من قوة استدلال الفلاسفة بها.

أما دليل "الممكن والواجب" فقد قام عند الفلاسفة، على التفرقة بين الممكن والواجب، وجعلوا العالم من قبيل الممكن المحتاج إلى علة، والواجب هو الفاعل الأول الذي لا علة لوجوده، ثم استدل الفلاسفة بالممكن على الواجب من حيث حدوثه بعد أن لم يكن، ومن حيث ثباته على الإمكان[4].

واعتمد الفارابي وابن سينا -كأشهر الفلاسفة الذين اعتمدوا "دليل الممكن والواجب"- على مقدمتين ضروريتين هما: إبطال التسلسل في العلل والمعلولات إلى ما لا نهاية، وكذا إبطال الدور، وكلاهما يحكم العقل باستحالة وقوعه[5].

وبطلان استدلال الفلاسفة بـ "دليل الممكن والواجب" على وجود الله يظهر من عدة وجوه:

---

(١) تهافت الفلاسفة، ص٥٧.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٧٧-٧٨.

(٣) المصدر السابق، ص٧٦.

(٤) انظر: النجاة لابن سينا، ص٢٣٥، رسائل الفارابي، رسالة عيون المسائل، ص٤.

(٥) انظر: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، د. محمد البهي، ص٤٣٦.

١-أن دليلهم هذا يتناقض مع مذهبهم القائل بقدم العالم، لأن القول بالقدم يمنع إثبات وجود صانع للعالم، إذ إنَّ تجويز وجود موجودات متعاقبة إلى ما لا نهاية يوجب تجويز عدم انتهائها إلى واجب الوجود، مع كون كل منها علة للآخر.

٢-أن تقسيم الفلاسفة الموجود إلى: واجب الوجود من قبل غيره، وممكن الوجود من ذاته – ثم جعل الممكن قديماً أزلياً- ليس بصحيح، بل الفلاسفة مضطربون في ذلك غاية الاضطراب.

٣-أقوال الفلاسفة في إثبات وجود الواجب لا يتحقق منها إثبات وجود الخالق المدبر، لأنها لا تفيد إلا إثبات وجود واجب فقط، ولا تفيد أن الواجب بذاته مباين للعالم، إلا بطريقة نفي الصفات، وهذه الطريقة باطلة(١).

وبين الغزالي بطلان دليل الفلاسفة من وجهين، أثنى عليهما ابن تيمية:

أحدهما: أن غاية هذه الطريقة إثبات موجود واجب، ولكن لا يمكن نفي كونه جسماً من الأجسام، إلا بطريقهم في التوحيد، الذي مضمونه نفي الصفات، وتلك مبناها على نفي التركيب.

والوجه الثاني: أنها مبنية على إبطال علل ومعلولات لا نهاية لها، وهذا لا يستقيم مع قول الفلاسفة بثبوت حوادث لا تتناهى"(٢).

وإذا كان ابن سينا –بصفته أشهر الفلاسفة الذين اعتمدوا على دليل الممكن والواجب- قد جعل المفهوم من الممكن ما له علة، فإن القسمة لا تنتهي به إلى ما أراد كما يقول ابن رشد، إذ قسمة الموجود أولاً إلى: ما له علة، وإلى ما لا علة له، ليس معروفاً بنفسه، أي ليس واضحاً ولا يقينياً، فإن فهمنا منه الممكن الحقيقي أفضى إلى ممكن ضروري، ولم يفض إلى ضروري لا علة له، وإن فهمنا من الممكن ما له علة، وهو ضروري، لم يلزم عن ذلك أن ما له علة فله علة، وأمكن أن يضع أن تلك لها علة،وأن ذلك إلى غير نهاية، فلا ينتهي الأمر إلى موجود لا علة له، وهو ما يطلق عليه "واجب الوجود".

فيجب ألا نفهم من الممكن الذي وضعه بإزاء ما لا علة له، الممكن الحقيقي، إذ إنَّ هذه الممكنات هي التي يستحيل وجود العلل فيها إلى غير نهاية. وإذا أراد بالممكن ما له علة من الأشياء الضرورية، فإنه لا يتبين بعد، كون ذلك مستحيلاً بالوجه الذي تبين في الموجودات الممكنة بالحقيقة، ولا يتبين أيضاً أن ههنا ضرورياً يحتاج إلى علة، فلا بد أن ينتهي الأمر إلى ضروري بغير علة"(٣).

وإذا قسم ابن سينا الموجودات إلى: ممكن الوجود وواجب الوجود، وأراد بالممكن ما له علة، وبالواجب ما ليس له علة، فإنه لا يمكنه البرهنة على امتناع وجود علل لا نهاية لها، إذ يترتب

(١) انظر: الصفدية لابن تيمية ١٩/٢، ٢١٢.

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١٥٦/٨-١٥٧، وانظر: تهافت الفلاسفة للغزالي ص١٥٦ وما بعدها.

(٣) تهافت التهافت لابن رشد ٤٤٦/٢، وانظر: تهافت الفلاسفة للغزالي ص١٦٠-١٦١، ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١٦٣/٥ وما بعدها.

على وجودها غير متناهية أن تكون من الموجودات التي لا علة لها، فتكون من جنس واجب الوجود[١].

فقول ابن سينا -كما يقول ابن رشد- في غاية السقوط، وذلك أن الممكن في ذاته وفي جوهره لا يمكن أن يعود ضرورياً من قبل فاعله إلا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروري، فإن قيل إنما يعني قولنا: ممكناً باعتبار ذاته، أي متى توهم فاعله مرتفعاً ارتفع هو، قلنا هذا الارتفاع مستحيل[٢].

فمصدر خطأ ابن سينا -كما يرى ابن رشد-" ذهابه إلى أن واجب الوجود من غيره ممكن الوجود من ذاته، والممكن يحتاج إلى واجب، وهذه الزيادة تعدُّ فضلاً وخطأ، ومرد ذلك إلى أن الواجب كيفما فرض ليس فيه إمكان أصلاً، ولا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة، ويقال في تلك الطبيعة إنها ممكنة من جهة، واجبة من جهة، فالواجب ليس فيه إمكان أصلاً، لأن الممكن نقيض الواجب، وإنما الذي يمكن أن يوجد شيء واجب من جهة طبيعة ما، ممكن من جهة طبيعية أخرى"[٣].

وذكر ابن تيمية أن الفلاسفة قد أخطأوا في زعمهم بأن الممكن قديم أزلي، وفي ذلك يقول رداً عليهم: "وليس الوجود كله واجباً قديماً، فإنا نشهد حدوث المحدثات، والمحدث ليس بقديم، وليس بواجب الوجود يمتنع عدمه، ولا بممتنع الوجود يجب عدمه، فإنه كان موجوداً تارة، ومعدوماً أخرى، فعلم أنه يمكن وجوده وعدمه، وما كان هكذا فلا بد له من فاعل قديم أزلي يمتنع عدمه، فثبت وجود الموجود القديم الأزلي من الوجود نفسه ومن وجود المحدثات، وثبت من وجود المحدثات أنه ليس كل موجود قديماً ولا واجباً، بل ثبت انقسام الوجود إلى: قديم واجب، وإلى محدث ممكن بهذه الطريق، وهي طريق الحدوث، وطريق الإمكان الذي لا يناقض الحدوث، بل يلازمه، فأما الإمكان الذي ابتدعوه فلا يثبت هو بنفسه، ولا يثبت به شيء"[٤].

وعلى هذا يكون الفلاسفة قد أخطأوا عندما جعلوا الممكن هو القديم الواجب بغيره، والمحدث ما كان مسبوقاً بالعدم، وقد كان بالإمكان لطريقتهم في الاستدلال على وجود الله أن تؤدي إلى المطلوب لو أنهم فسروا الممكن بما يكون موجوداً تارة، وما كان معدوماً تارة أخرى، وهو ما اتفق العقلاء عليه.

وأخطأ الفلاسفة مرة أخرى عندما اعتبروا أن وجود الممكن في الخارج زائد على ماهيته، وأما الواجب فوجوده في الخارج فهو عين ماهيته، وبناءً على ذلك فقد أثبتوا حقائق في الخارج غير الموجودات الثابتة في الخارج، كما أنهم جعلوا الوجود الواجب وجوداً مطلقاً، ليس له حقيقة سوى مطلق الوجود[٥].

نقد دليل بطلان التسلسل عند الفلاسفة

سبق أن بينت اعتماد الفلاسفة على بطلان التسلسل في إثبات وجود الله، ولكن طريقة الفلاسفة هذه لا تخلو من النقد.

---

(١) انظر: تهافت التهافت لابن رشد ٤٤٦/٢ وما بعدها.
(٢) انظر المصدر السابق، ٤٤٨/٢-٤٤٩.
(٣) المصدر السابق، ٤٤٩/٢-٤٥٠.
(٤) درء تعارض العقل والنقل ١٢١/٩.
(٥) انظر: الصفدية لابن تيمية ١٢٠/٢.

فمن المعلوم أن التسلسل في العلل لا يمكن أن يكون إلى غير نهاية، لكن الفلاسفة اعتمدوا مقدمات باطلة وهم يسلكون هذا الطريق، كونهم قرروا أن الممكن يكون قديماً أزلياً، لا يقبل العدم، فالضروري -عندهم- يستمر التسلسل فيه إلى غير نهاية، باعتباره قديماً أزلياً.

وبيَّن الغزالي خطأ مسلك الفلاسفة في اعتمادهم على دليل بطلان التسلسل، كما أشرت من قبل، وفي ذلك يقول: "ثبوت موجود لا علة لوجوده، يدل عليه البرهان القطعي، فإنا نقول: العالم، موجوداته: إما أن يكون لها علة، أو لا علة لها، فإن كان لها علة، فتلك العلة لها علة، أم لا علة لها؟! وكذا القول في علة العلة، فإما أن تتسلسل إلى غير نهاية، وهو محال، وإما أن تنتهي إلى طرف، فالأخير علة أولى، لا علة لوجودها، فنسميها المبدأ الأول. وإن كان العالم موجوداً بنفسه لا علة له، فقد ظهر المبدأ الأول، فإنه لم نعن به إلا موجوداً لا علة له، وهو ثابت بالضرورة"(١).

أما ابن رشد -وهو من الفلاسفة- فقد انتقد دليل بطلان التسلسل، مصححاً مقدمات هذا الدليل، ليخرج مخرج البرهان عند الفلاسفة فيقول: "فدليل ابن سينا إذا أريد له أن يخرج مخرج البرهان أن يقال: الموجودات الممكنة لا بد لها من علل تتقدم عليها، فإن كانت العلل ممكنة لزم أن يكون لها علة، ومرَّ الأمر إلى غير نهاية، وإن مر الأمر إلى غير نهاية لم يكن هنالك علة، فلزم وجود الممكن بلا علة، وذلك مستحيل، فلا بد أن ينتهي الأمر إلى علة ضرورية، فإذا انتهى الأمر إلى علة ضرورية لم تخل هذه العلة الضرورية أن تكون ضرورية بسبب أو بغير سبب، فإن كانت بسبب سئل أيضاً في ذلك السبب: فإما أن تمر الأسباب إلى غير نهاية، فيلزم أن يوجد بغير سبب ما وضع أنه موجود بسبب، وذلك محال، فلا بد أن ينتهي الأمر إلى سبب ضروري بلا سبب، أي بنفسه، وهذا هو واجب الوجود ضرورة"(٢).

وكان خطأ ابن سينا في تقريره لبطلان التسلسل يتمثل في جعله الممكن هو الضروري الذي لا يقبل العدم، لكي يصح له القول بقدم العالم، ولو أنه قال بحدوث العالم، لسلم دليله من الاعتراضات كما رأينا.

وبين ابن تيمية خطأ الفلاسفة في تقريرهم لبطلان التسلسل فقال: "والذي بين فساد مذهب الفلاسفة أن يقال: قد علم بصريح العقل واتفاق العقلاء امتناع التسلسل في العلل، وأما وجود حوادث لا تتناهى فلا ننازعهم فيه مطلقاً، إذ كان أئمة السنة يقولون بذلك في أفعال الرب وأقواله.

لكن تبين خطؤهم من وجوه:

أحدها: أن قولهم يتضمن وجود حوادث لا تتناهى في آنٍ واحد، وهذا محال باتفاقهم مع جماهير العقلاء، بل يتضمن وجود تمام علل ومعلولات لا تتناهى في آن واحد، ووجود ممكنات لا تتناهى في آن واحد، وهذا مما يصرحون بامتناعه، مع قيام الدليل على امتناعه، ويتضمن امتناع وجود حادث، ووجود الحوادث بلا مؤثر تام، وكل هذا ممتنع ... .

الوجه الثاني: أن وجود حوادث لا أول لها إنما يمكن في القديم الواحد، فإذا قدر قديمان: كل منهما تقوم به حوادث لا تتناهى -كما يقولونه في الأفلاك- فهذا ممتنع، لأن كلاً منهما لا بداية لحركاته، ولا نهاية، مع أن أحدهما أكثر من الآخر، وما كان أكثر من غيره كان ما دونه أقل منه،

(١) تهافت الفلاسفة، ص١٥٥.
(٢) تهافت التهافت ٢/٤٤٨-٤٤٩.

فيلزم أن يكون ما لا أول ولا آخر يقبل أن يزاد عليه، ويكون شيء آخر أكثر منه، وهذا ممتنع، كما امتنع مثل ذلك في الأبعاد.

الثالث: أن قولهم يقتضي أن يكون فعل الفاعل مقارناً له أزلاً وأبداً، وأن يكون القديم الأزلي مفعولاً ممكناً، يقبل الوجود والعدم، وهذا مما يعلم فساده بصريح العقل واتفاق العقلاء"(١).

أما دليل "**المحرك والمتحرك**" فلم يكن معتمداً عند بعض الفلاسفة ومنهم ابن سينا، بل إنه وجه النقد له، باعتبار أن الحركة عنده قديمة لا تتناهى، ومعتبراً أن هذا الطريق لإثبات وجود الله هو طريق العاجزين(٢).

ومن أبرز المآخذ على هذا الدليل أن الحركة الموجودة في الكون لا تصدر عن المحرك الأول -وهو الله- باعتباره مؤثراً فيها، وفاعلاً لها، بل إنما تتم الحركات من باب تشبه الموجودات المتحركة بالمحرك الأول، كما يتشبه المؤتم بالإمام، والتلميذ بالأستاذ، يدفعهما العشق والشوق لذلك(٣)، من ثم لم يستطع أصحاب هذا الدليل إثبات المبدع المحدث للحركة، المؤثر في كل شيء في الكون، بل غاية ما أثبتوا وجود محرك أول، مسلوب الفاعلية والتأثير.

وطعن ابن تيمية بطريقة ابن رشد في استدلاله بدليل المحرك والمتحرك، ووجه النقد لها فقال: "وكلام ابن رشد ليس فيه إثبات للصانع، كما ليس ذلك في كلام أرسطو، وفيه باطل وتناقض من وجوه:

١-أنه جعل الحركة تارة لا قوام للسماوات إلا بها، كما ذكر أرسطو حيث قال: إنه لا وجود لها إلا في قبول الأمر والطاعة للآمر، يعني الحركة كما ذكر أرسطو، وجعلها تارة مستغنية عنها ولكنها كلفت بها لأجل السفليات، وأن حالها حال المكبين على أفعال لا يخجلون منها طرفة عين، مع أن تلك الأفعال غير ضرورية في وجودهم، وهم غير محتاجين لها.

٢-أن غاية ما في هذا أن يكون آمراً لها بالحركة، وليس في مجرد الأمر بالفعل ما يوجب أن يكون الفعل القائم بالفاعل من إبداع الآمر ومن خلقه، ولا أنه محتاج إلى الآمر في نفس إحداث الفعل....

٣-أنه لم يذكر حجة على أن لا قوام لها إلا بالحركة التي ما أمرت بها، فمن أين يعلم أن قوام ذاتها بتلك الحركة؟"(٤).

ويقول: "وابن رشد قرر طريقة الفلاسفة على غاية ما أمكنه من الحسن والبيان، وهي -كما ترى- غايتها أن تكون الأجسام المتحركة محتاجة إلى من يحركها، والمراد بأمره بالحركة: كونه محبوباً لها، أي تحب أن تتشبه به، لا أنها تحب ذاته، كما ذكره سلفه الفلاسفة الذين بين طريقهم، وشبهه بالملك الآمر لمن دونه من نوابه في مملكته بالأوامر، وكل واحد يأمر من دونه، وكلها ترجع إلى الآمر الأول، ومعلوم أن الآمر لم يبدع شيئاً من أعيان المأمورين: لا صفاتهم ولا أفعالهم، بل الملك الآمر له شعور بأمره، وطلب من المأمور، وأما كون الشيء محبوباً مشتاقاً إليه

(١) درء تعارض العقل والنقل ١٦١/٨-١٦٣ باختصار.
(٢) انظر: أرسطو عند العرب، د. عبد الرحمن بدوي، ص٢٣.
(٣) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٧٧/٩، وشرح المقاصد للتفتازاني ٣٥٥/٣.
(٤) درء تعارض العقل والنقل ٢١٧/٨-٢١٨ باختصار.

أو للتشبه به، فليس في هذا صدور أمر من آمره، ولا شعور بالمحب المشتاق، ولا طلب لفعل منه"[(١)].

وينتقد ابن رشد في عدم تقريره أن الله آمر للأجسام المتحركة بالحركة فيقول: "أنت لم تقرر أنه آمر لها، وسلفك إنما ذكروا أنه محبوب لها، أي تحب التشبه به، وهب أنه آمر لها، فأنت لم تذكر دليلاً على أنها إذا كانت مأموره كانت مملوكة، إلا قولك: "إنه ليس هنالك عبودية زائدة على الذات، بل تلك الذوات تفوقت بالعبودية" وهذه دعوى مجردة، فلم لا يجوز أن يقال: تلك العبودية زائدة على الذات؟

وقولك: "أنها تقوّمت بالعبودية": إن أردت تقوّمت بتعبُّدها الذي هو طاعتها وحركتها فهذه دعوى أرسطو، وقد علم ما فيها، وبتقدير صحتها فتقومها بذلك لا يقتضي أن تكون حقيقتها هي تلك الحركة، بل يقتضي أن تكون الحركة شرطاً في وجودها.

وإن أردت بتقومها بالعبودية تقومها بأن خلقها الله تعالى، فهذا هو المطلوب، ولم تذكر عليه حجة"[(٢)].

وأما استدلال ابن رشد بحجاج إبراهيم، عليه السلام -على عدم استحقاق المخلوقات للعبادة، مفسراً "الأفول" بالحركة- فلا يصلح دليلاً على ذلك، لأن "الأفول" معناه: المغيب والاحتجاب، وليس الحركة كما ذكر ابن رشد، يقول ابن تيمية: "وأما قصة إبراهيم الخليل عليه السلام فقد علم باتفاق أهل اللغة والمفسرين أن الأفول ليس هو الحركة...، وإنما يقال: أفلت الشمس: إذا غابت واحتجبت، وهذا من المتواتر المعلوم بالاضطرار من لغة العرب، فلو استدل إبراهيم الخليل بالحركة المسماة تغيراً لكان قد قال ذلك من حين رأى القمر بازغاً، وليس مراد الخليل بقوله: "هذا ربي" رب العالمين، ولا أن هذا هو القديم الأزلي، الواجب الوجود، الذي كل ما سواه محدث ممكن، مخلوق له، ولا كان قومه يعتقدون هذا حتى يدلهم على فساده، ولا أعتقد بالصانع، ولهذا قال الخليل: **﴿أفرأيتم ما كنتم تعبدون * أنتم وآباؤكم الأقدمون * فإنهم عدو لي إلا رب العالمين﴾**[(٣)]، فذكر لهم ما كانوا يفعلونه من اتخاذ الكواكب والشمس، والقمر رباً يعبدونه ويتقربون إليه[(٤)].

وبناء على ما تقدم فإنه يسقط الاحتجاج بدليل المحرك والمتحرك على وجود الله عند الفلاسفة.

أما استدلال الفلاسفة بدليل **"العناية والغاية"** على وجود الله فيمكن القول: إنه أصح أدلتهم وأسلمها من النقد، وقد ضمَّ القرآن الكريم كثيراً من الآيات التي تدل على مظاهر عناية الله بمخلوقاته، مما ينفي المصادفة في خلق الكون.

لكن يؤخذ على الكندي وابن رشد -بصفتهما أبرز الفلاسفة الذين استدلوا بهذا الدليل- سلوكهم الطريق الفلسفي في تقرير مقدمات هذا الدليل، إذا أخذنا بالحسبان أن أرسطو من فلاسفة اليونان قد سلك هذا الدليل على وجود الله.

---

(١) المصدر السابق ٢٢١/٨.

(٢) دره تعارض العقل والنقل ٢٢٢/٨.

(٣) سورة الشعراء، الآيات (٧٥-٧٧).

(٤) دره تعارض العقل والنقل ١٠٩/١-١١٠، ٨٢/٩-٨٤ باختصار، ومنهاج السنة النبوية ١٩٤/٢-١٩٧.

وكذلك يمكن القول في دليل الاختراع الذي أخذ بـه ابن رشد في الاستدلال على وجود الله، فهو دليل صحيح، ضمَّ القرآن الكريم كثيراً من الآيات الدالة عليه، ومن ذلك:

١ـقوله تعالى: ﴿ **خلق الله السماوات والأرض بالحق، إن في ذلك لآية للمؤمنين**﴾[١].

٢ـ قوله تعالى: ﴿ **هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه**﴾[٢].

٣ـ قوله تعالى: ﴿ **سبح اسم ربك الأعلى.الذي خلق فسوَّى والذي قدَّر فهدى**﴾[٣].

٤ـ قوله تعالى: ﴿ **أيشركون ما لا يخلق شيئاً وهم يخلقون**﴾[٤].

٥ـ وقوله تعالى: ﴿ **أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكَّرون**﴾[٥].

إلى غير ذلك من الآيات الدالة على ربوبية الله للخلق ووحدانيته.

ولكن يؤخذ على ابن رشد تسميته هذا الدليل بدليل الاختراع، وكان الأولى أن يسمى "بدليل الخلق" حفاظاً على المصطلحات القرآنية أن تتبدل بمصطلحات الفلاسفة، حيث جاءت الآيات في القرآن معبرة عن مظاهر قدرة الله ووحدانيته بلفظ الخلق لا الاختراع.

الخاتمة

وبعد: ففي ضوء ما تقدم يمكننا استخلاص النتائج التالية:

١ـالقضية الأساسية التي شغلت اهتمام الفلاسفة هي: مسألة وجود الله تعالى، ومن المعلوم أن العقول الصحيحة والفطر السليمة تقر بوجود خالق للكون، ومن ثم فإن الجهود التي بذلها الفلاسفة قد ضاعت في التدليل على أمر بديهي، لا تكابر فيه إلا العقول الفاسدة والفطر المنحرفة.

٢ـالأدلة التي ساقها الفلاسفة على وجود الله تعالى قد تعرضت إلى نقد كبير، أوهن من قوة استدلال الفلاسفة بها على مرادهم، وذلك لقيامها على أصول فاسدة، غير مسلمة في العقول، ولتناقضها واضطرابها، وما كان كذلك لا يصلح الاحتجاج به.

٣ـإنني أدعو القائمين على صياغة مناهج العقيدة الإسلامية في الجامعات والمعاهد وغيرها إلى التخلي عن مناهج الفلاسفة والمتكلمين في تقرير مسائل العقيدة، وذلك أن هذه المناهج لم تورث لأصحابها إلا الحيرة والشك والندم، ويتوجب على القائمين على صياغة موضوعات العقيدة لزوم منهج القرآن الكريم في الاستدلال، لأن القرآن الكريم غني باستدلالاته وبراهينه، ولأن أدلته يقينية، قاطعة للشكوك والشبه، ملزمة للمعاندين والجاحدين، بسيطة وواضحة، وبعيدة عن التعمق، مناسبة لجميع العقول، تدل على المطلوب بأوجز عبارة وأسهلها، وهذا لم يتوفر لأدلة الفلاسفة والمتكلمين.

---

(١) سورة العنكبوت، الآية (٤٤).
(٢) سورة لقمان، الآية (١١).
(٣) سورة الأعلى، الآيات (١-٣).
(٤) سورة الأعراف، الآية (١٩١).
(٥) سورة النحل، الآية (١٧).

المراجع

- ابن تيمية: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم.
- درء تعارض العقل والنقل، تحقيق:د/محمد رشاد سالم، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٨١.
- الصفدية، تحقيق:د/ محمد رشاد سالم، الرياض، شركة مطابع حنيفة، ١٩٧٦.
- مجموع الفتاوي، الطبعة الأولى، ١٣٩٨هـ.
- منهاج السنة النبوية، تحقيق:د/ محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض،١٩٨٦.
- ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد.
- تفسير ما بعد الطبيعة، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦.
- تلخيص ما بعد الطبيعة، د/ عثمان أمين، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي،١٩٥٨.
- تهافت التهافت، تحقيق:د/ سليمان دنيا، مصر دار المعارف، ١٩٦٥.
- فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال، ضمن مجموع بعنوان:" فلسفة ابن رشد"، بيروت، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثانية،١٩٧٩.
- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ضمن مجموع بعنوان:" فلسفة ابن رشد"، بيروت، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثانية،١٩٧٩.
- ابن سينا : أبو علي الحسين بن عبد الله.
- الإشارات والتنبيهات، تحقيق:د/ سليمان دنيا، مصر دار المعارف، الطبعة الثانية.
- النجاة، الطبعة الثانية، ١٩٣٨.
- ابن طفيل: أبو بكر محمد بن عبدالملك القيسي.
- حي بن يقظان، مصر، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٦٦.
- ابن القيم: شمس الدين محمد بن أبي بكر.
- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، الرياض، دار العاصمة، ١٤٠٨هـ.
- - بدوي: عبد الرحمن.
- أرسطو عند العرب، الكويت وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، ١٩٧٨.
- التفتازاني: سعد الدين بن مسعود بن عمر.
- شرح المقاصد، بيروت، عالم الكتب، الطبعة الأولى،١٩٨٩.
- البهي: محمد.
- الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية،١٩٦٢.
- العراقي: محمد عاطف.
- الميتافيزيقيا في فلسفة ابن طفيل، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٨١.

- الترعة العقلية في فلسفة ابن رشد، مصر، دار المعارف.
- الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد.
- تهافت الفلاسفة، دار المعارف، الطبعة السادسة.

- الفارابي: أبو نصر بن طرخان.

- رسائل الفارابي(رسالة زينون)، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، الهند، الطبعة الأولى، ١٩٢٦.
- فصوص الحكم، طبعة ١٩٤٩.

-مدكور: ابراهيم.

- دارسات فلسفية، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٩.

- الكندي: يعقوب بن إسحاق.

- رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: د/ محمد عبدالهادي أبو ريدة، مصر، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ١٩٥٠.

تاريخ ورود البحث إلى مجلة جامعة دمشق ٢٠٠١/٤/١٨.